

Festines y ayunos

Ensayos en homenaje a Octavio Paz (1914-2014)

Xicoténcatl Martínez Ruiz / Daffny Rosado Moreno
COORDINADORES



COLECCIÓN PAIDEIA SIGLO XXI



Festines y ayunos. Ensayos en homenaje a Octavio Paz (1914-2014)

Xicoténcatl Martínez Ruiz y Daffny Rosado Moreno, coordinadores

Primera edición 2014

D.R. ©2014 Instituto Politécnico Nacional

Av. Luis Enrique Erro s/n

Unidad Profesional “Adolfo López Mateos”, Zacatenco,

Deleg. Gustavo A. Madero, C. P. 07738, México, D. F.

Libro formato pdf elaborado por:

Coordinación Editorial de la Secretaría Académica

Secretaría Académica, 1er. Piso,

Unidad Profesional “Adolfo López Mateos”

Zacatenco, Del. Gustavo A. Madero, C.P. 07738

Diseño y formación: Quinta del Agua Ediciones, SA de CV

Revisión del sánscrito: Xicoténcatl Martínez Ruiz

Cuidado de la edición: Kena Bastien van der Meer

ISBN: 978-607-414-479-6

Impreso en México / Printed in Mexico

Mahatma Gandhi en la mirada de Octavio Paz

Juan Carlos Ruiz Guadalajara
EL COLEGIO DE SAN LUIS, A. C.

Countries kill their greatest sons

LOUIS FISCHER

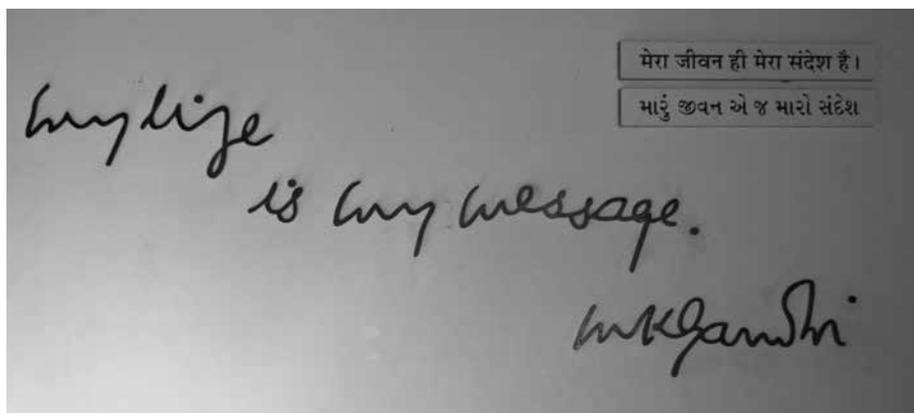
UN MUNDO REGIDO POR IDEAS DE VIOLENCIA

En diversas ocasiones, al hablar de 1914, año de su nacimiento, Octavio Paz declaró haber abierto los ojos por primera vez “en un mundo regido por ideas de violencia” (Paz, 1990b, p. 8). Con ello no solo se refería al hecho de haber llegado a este mundo el mismo año del inicio de la Primera Guerra Mundial, sino a los diferentes entornos que en México le hicieron coexistir desde pequeño con la explosiva violencia de la Revolución Mexicana, incluidas las consecuencias directas que a su familia le acarreó dicho proceso de guerra civil. Esa rectoría de la violencia sobre el mundo al que arribaba Paz estuvo lejos de ser una dramática y transitoria condición en el tiempo específico del nacimiento del futuro premio Nobel; sería, en cambio, una persistente realidad que encontraría formas inéditas de expresión. La del siglo de Paz no sólo sería la violencia inmanente y casi consuetudinaria del proceso histórico de la humanidad, sino también la violencia corriente cuyas múltiples formas la historia nos devela en cada rincón del espacio o en cada pliegue del tiempo. Sería, eso sí, una violencia desbocada, global, de alta tecnología y con posibilidades inéditas de destrucción masiva al incluir, por vez primera, la capacidad real para asegurar la desaparición de la humanidad como especie; una violencia científicamente sustentada que se convertiría,

además, en el soporte de crueles prácticas políticas de dominación bajo el sello de totalitarismos, nacionalismos e incluso liberalismos de diverso color y procedencia geográfica.

En los últimos años de su vida el mismo Octavio Paz insistió en calificar el siglo XX como un siglo terrible, “uno de los más crueles de la cruel historia de los hombres”, y reconoció haber comenzado a pensar en términos políticos “a la luz de la convulsa guerra de España, el ascenso de Hitler, la dimisión de las democracias europeas, Cárdenas, Roosevelt y el *New Deal*, Manchuria y la guerra sino-japonesa, Gandhi, los procesos de Moscú y la apoteosis de Stalin” (Paz, 1993, p. 143; Paz, 1990b, p. 8). Este listado de figuras relevantes y decisivas de su tiempo tenía múltiples sentidos, sobre todo porque Paz lo escribió para su *Pequeña crónica de grandes días*, publicada en 1990 como una recapitulación de sus análisis y posicionamientos histórico-políticos en el contexto de la inminente caída del régimen soviético, así como de la proclamación de la presunta muerte de las ideologías. Paz se había convertido desde los años cincuenta en un crítico profundo del totalitarismo y de los nacionalismos beligerantes y destructivos. Años después, ante el egoísmo y la devastación que provocaba la economía de libre mercado con su idea de progreso, Paz declarararía el fracaso tanto del capitalismo como de la utopía socialista, ambos sistemas derrotados por la historia. Así, en la *Pequeña crónica* conjuntó algunos de sus manifiestos premonitorios que años antes había realizado en favor de la libertad y la democracia, en una especie de autoreivindicación, y con la historia dándole la razón ante el imparable perfeccionamiento de los recursos para ejercer la violencia en el siglo XX.

Dicho proceso lo encontramos en todas las etapas que contextualizaron el ciclo vital del poeta. Baste señalar que Paz nació menos de una década después de que el antiguo sueño del hombre por volar se convirtiera en realidad, sueño que inmediatamente fue transformado en una perversa y devastadora arma durante la Primera Guerra Mundial. Desde entonces y hasta su muerte la barbarie y sus emblemas más sonados lo acompañarían: Franco, Guernica, Hitler, Lídice, Stalin, el Holocausto y el punto de quiebre representado por el bautismo de fuego de la era nuclear en Hiroshima y Nagasaki, con la subsecuente Guerra Fría y la carrera armamentista. Otras formas de violencia ejercidas en la segunda mitad del siglo XX por gobiernos autoritarios en contra de expresiones de protesta ciudadana que demandaron libertades y democracia política marcarían profundamente la trayectoria intelectual de Paz, principalmente, las revueltas estudiantiles de la década de



1960, incluida la de México y su 2 de octubre. De cara a este mundo violento, en buena parte de su obra Paz hizo de la crítica social y política un esfuerzo por descifrar su circunstancia y un ejercicio recurrente en defensa de la libertad. Sus preocupaciones las procesó desde una perspectiva universal que le permitió arriesgar interpretaciones en los más diversos niveles, y su obra ensayística quedó frecuentemente surcada por sus manifiestas convicciones contra la barbarie y la violencia de su siglo, característica también presente en parte de su obra poética.

El hecho de que Paz haya reconocido explícitamente a Gandhi como uno de sus acicates para pensar en términos políticos el complejo y violento mundo que vivió nos permite plantear diversas preguntas sobre la idea y la mirada que el poeta desarrolló en torno a la figura del Mahatma. Estamos ante una faceta interesante y sumamente controvertida del pensamiento de Paz, tan controvertida como ha sido buena parte de su magnífica obra ensayística. La mayoría de quienes han explorado el tema del orientalismo, o bien de la presencia e influencia de la India en el pensamiento y en la poética de Paz han privilegiado el estudio de los cambios que experimentó su poesía a partir de 1951, año de su personal descubrimiento del mundo asiático. Sin embargo, ha sido poca la atención sobre la influencia de la India en las ideas políticas o en la crítica social de Paz. La razón se encuentra, quizá, en los procedimientos que marcaron su obra y que priorizaron la abstracción poética de la realidad por sobre el ensayo interpretativo de la misma. En su muy particular epistemología, Paz aprovechaba el asombro para desarrollar la intuición y la escritura poética como ejercicio primario de conocimiento

y aprehensión de la realidad; en un segundo frente avanzaba en una ruta de conocimiento y erudición sobre aquello que rodeaba o inspiraba su poesía.

Manuel Durán, por ejemplo, señala que el poeta siempre acompañó sus interpretaciones artísticas sobre el Oriente de sólidas investigaciones en torno a la visión del hombre y del mundo orientales, por lo que detrás del complejo poeta encontramos la figura de un profundo investigador, filósofo y ensayista que aprovechaba los recursos que le daba el estudio del Oriente para comprender mejor al hombre occidental (Durán, 1971, pp. 107-108). Una apreciación similar la encontramos en Kushigian (1987), quien concluye que en el orientalismo de Paz se halla una mezcla de experiencia personal sobre el terreno asiático con el exhaustivo estudio de la filosofía, la literatura y la historia de Asia (p. 784). Lo cierto es que la poética y la variada ensayística de Octavio Paz en torno a temas orientalistas fue sustentada por un intelectualismo sistemático y riguroso, característica por supuesto presente en toda su obra.¹ Sin embargo, en el caso de la India el intelectualismo fue un asunto especialmente complejo para Paz. No es gratuito el hecho de que el poeta haya tardado tantos años en escribir su ensayo final sobre la India ni que, aun con toda su experiencia vital sobre el terreno indio y el conocimiento que muestra del tema, lo haya definido como un texto no apto para especialistas, como un “distinguir apenas”, un “entrever” o “vislumbrar” los indicios de una compleja realidad (Paz, 1997, p. 41).

Así lo declaró en 1995 cuando finalmente publicó *Vislumbres de la India*, escrito cuatro años antes de su muerte como parte de las deudas intelectuales que Paz deseaba liquidar; lo hizo también, de acuerdo con sus palabras, a manera de una larga nota a pie de página de los poemas *Ladera Este* y *El mono gramático*. El primero apareció en 1969 y el segundo, poema en prosa originalmente en francés, en 1972. En ellos Paz fijó lo que vivió y sintió “durante los seis años que pasé en la India [1962-1968]” (Paz, 1997, p. 39). Con *Vislumbres de la India* el poeta intentó resumir el contexto intelectual de ambos poemas. Lo hizo a partir de un texto previo asociado a un episodio violento que impresionó hondamente a la opinión pública mundial: en 1984, y por sugerencia de Indira Gandhi, Octavio Paz fue invitado a Delhi para impartir la conferencia anual en memoria de Jawaharlal Nehru. La conferencia se canceló ante

¹ Dos ejemplos que muestran con suficiencia ese rigor y esa profundidad intelectual de Paz como filósofo, filólogo, historiador y ensayista los podemos encontrar en sus obras *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* y *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*.

el asesinato de Indira y las posteriores matanzas de sijs que ensangrentaron principalmente Nueva Delhi. Un año después, el nuevo primer ministro e hijo de Indira, Rajiv Gandhi, reiteró la invitación y Paz pudo dictar su conferencia en 1985 a partir de un texto de veinte páginas. En 1993 cuenta Paz haber tropezado con ese texto. Estimulado por el hecho, decidió retomarlo como el embrión de una obra mayor y bajo una pregunta específica de gran alcance: “¿cómo ve un escritor mexicano, a fines del siglo XX, la inmensa realidad de la India?” (Paz, 1997, p. 39). Así nació *Vislumbres de la India*.

A contrapelo de las declaraciones de Paz sobre su propósito central, la obra terminaría por combinar el ejercicio autobiográfico con la investigación e interpretación histórico-políticas en torno a múltiples aspectos de la India. En este ejercicio interpretativo adquirió una especial importancia la posición finisecular desde la cual el poeta lanzó su mirada al pasado y al presente indios. Mientras Paz rescataba emocionado las primeras imágenes e impresiones que le provocó su encuentro con la realidad india en el ya para entonces lejano 1951, avanzaba simultáneamente hacia una reconstrucción y síntesis de la cosmovisión, la composición social, la cultura y la estructura política de esa complejísima sociedad. En este último aspecto el poeta profundizó en sus reflexiones desde la perspectiva del peligro que representaba el posible renacimiento de los nacionalismos y los fundamentalismos tras el fin de las ideologías. Fue un esfuerzo intelectual nutrido por la nostalgia de Paz sobre su experiencia en la India y por el intento de comprender las especificidades del proceso histórico indio, principalmente el de la invención de una nación, lo que involucraba necesariamente el abordaje de la obra del Mahatma Gandhi, quien ocupó un espacio relevante en los escritos del poeta.

Sin embargo, las interpretaciones de Octavio Paz sobre la figura de Gandhi resultan muy contrastantes. Por un lado, intentó descifrar su carácter único e incuestionable como factor de unidad religiosa y política frente a la dominación británica; por el otro, realizó lecturas muy controvertidas y polémicas en torno al pensamiento del Mahatma. Controvertidas porque, como trataremos de mostrar, no parecen fundamentarse en una comprensión profunda de la figura de Gandhi y su pensamiento; y polémicas, sobre todo porque Paz terminaría por rendirse ante la santificación de Gandhi, decretando con ello su inutilidad política y la cancelación histórica del pensamiento gandhiano, incluida su propuesta de autonomía económica como vía de desarrollo alternativo y libertad (*Hind Swaraj*). Al final del camino, como veremos, Octavio Paz terminará por coincidir con el Mahatma en su diagnóstico de los males

de la sociedad contemporánea. Estas interpretaciones y la coincidencia final las encontramos en *Vislumbres de la India*, no antes. Llama, por tanto, la atención el hecho de que las referencias a Mahatma Gandhi en la obra de Paz se encuentren en sus escritos tardíos, y no en los poemas u otros textos generados al calor de su estancia en India, la cual, curiosamente, marcó su fin con los hechos del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco, día en que Gandhi habría cumplido 99 años y en el cual la India comenzó los festejos por el centenario de quien era considerado como padre indiscutible de la patria.²

Veamos entonces la mirada de Paz sobre Gandhi en dos tiempos. El primero, a partir de la experiencia de vida y de la obra del poeta en India; el segundo, en el periodo posterior y hasta su muerte en 1998. El primero estará marcado por la ausencia del Mahatma; el segundo, por el difícil diálogo entre el poeta y el santo.

LA AUSENCIA DE GANDHI EN LA INDIA DE OCTAVIO PAZ

En una madrugada de noviembre de 1951, y con 37 años de edad, Octavio Paz arribó, por vez primera a la India, concretamente a Bombay, a bordo del *Battory* (Paz, 1997, p. 12). Llegó en calidad de segundo secretario de la primera embajada, enviada por el Gobierno mexicano a la India independiente, misión diplomática que encabezaba el ex presidente Emilio Portes Gil como embajador. Habían pasado entonces casi cuatro años desde el asesinato de Mahatma Gandhi en Nueva Delhi aquel 30 de enero de 1948, y tan sólo dos años desde que la Asamblea Constituyente de la India independiente proclamara la Constitución del nuevo país como república democrática y federal. El joven Paz venía de una etapa casi idílica en París, donde había desempeñado un modesto cargo diplomático que le permitió dedicar un buen tiempo al estudio y a la escritura. En París había nacido *Libertad bajo palabra* en 1949. Y en París nació, en 1950, *El laberinto de la soledad*, sugestivo ensayo que por desgracia ha sido mil veces vanagloriado como la más profunda interpretación sobre la naturaleza del mexicano. Clasificado como un libro tópico y seminal

² Es muy posible que en la correspondencia de Octavio Paz o en sus escritos personales se encuentren otros elementos de apreciación sobre Gandhi, sin embargo, esa fuente por el momento es inaccesible a la mayoría de los investigadores. Más allá de esta posibilidad, Paz dejó en su obra suficientes elementos sobre lo que pensaba del Mahatma y su proyecto social.

de la cultura del México contemporáneo, *El laberinto de la soledad* fue rápidamente elevado al altar de la identidad nacional y venerado acríticamente por las generaciones posteriores: en sus muy hipnóticos párrafos los mexicanos han creído encontrar su génesis y su apocalipsis ontológico.

No obstante el inmediato reconocimiento de *El laberinto de la soledad*, para 1951 la fama de Paz era predominantemente como poeta. El mismo Portes Gil, al describir al personal diplomático que integró la misión, se refirió al “poeta Octavio Paz, como Secretario” (Portes Gil, 1953, pp. 19-20). Bajo este perfil su primera estancia en la India fue corta, cerca de seis meses, y fue descrita más de cuarenta años después en *Vislumbres de la India* de manera por demás bella e intensa. Paz cuenta que experimentó desde el primer día un exceso de realidad: “mareo, horror, estupor, asombro, alegría, entusiasmo, náuseas, invencible atracción” (1997, p. 16). Las imágenes utilizadas por el poeta para describir su encuentro con la India son precisas, poderosas: “Vi monstruos y me cegaron relámpagos de belleza”, en otras palabras, “mierda y jazmines” (1997, pp. 15-16), nos dice como metáfora del extremo contraste social y estético con que la India asfixia al observador externo. De aquel primer impacto destacan dos aspectos: el personal descubrimiento que Paz hizo del arte clásico hindú en la isla de Elefanta y el manantial de recuerdos y otredad en que se convirtió la India para el poeta.

La isla de Elefanta fue para Paz el umbral hacia el pensamiento y la cosmovisión hindúes, el primer punto de encuentro entre su obsesión poética y ese mundo extraño de politeísmo ancestral y vivo.³ Al llegar a las cuevas shivaítas donde se ubican las esculturas que narran la historia de los dioses Shiva y Párvati, Paz dice haber penetrado “en un mundo hecho de penumbra y súbitas claridades” (Paz, 1997, p. 17): penumbra y claridad, el sí y el no con el que Paz definiría la India toda. La isla fue también otro tipo de encuentro para Paz, el de la violencia representada por la mutilación que siglos atrás hicieran los musulmanes y portugueses de las sensuales esculturas características del arte hinduista clásico; en el fondo de aquellas estatuas mutiladas se hallaba la violencia de estirpe religiosa, fanática e intolerante que marcaba las diversas etapas de la historia de los indios, etapas hechas de invasiones,

³ De acuerdo con Catalina Quesada (2011), Paz encontró en el pensamiento, la filosofía y la mitología hindúes elementos suficientes para concretar sus obsesiones poéticas, caracterizadas por las tensiones entre la otredad y la mismidad, opuestos que se traducen en múltiples variables, todas presentes y exploradas por Paz en su poesía y su narrativa (p. 55).

dominaciones y dolorosa coexistencia de lo heterogéneo. Esto último se volvió a manifestar cuando Paz realizó el viaje en ferrocarril de Bombay a Delhi. El trayecto le estimuló remembranzas de ahorcados a la vera de los rieles en México, imágenes que le hicieron pensar, a manera de espejo, en las atrocidades que en India se habían cometido entre hindúes y musulmanes en el para entonces muy reciente año de 1947 durante la partición del Indostán, uno de los episodios más dolorosos en la vida de Mahatma Gandhi.

Paz era consciente de que la partición, y con ello el nacimiento de Pakistán e India como estados independientes, había provocado una de las mayores tragedias y emergencias humanitarias de la historia. El poeta habría seguido ese proceso, simultáneo al de la independencia de la India, durante su estancia en París. Sin embargo, desconocemos cuál fue su percepción en esos años sobre dichos acontecimientos y sus principales protagonistas, comenzando por la figura del Mahatma. Su conocimiento sobre la India habría sido para entonces muy general, quizá no mayor a lo que podía ofrecerle la prensa internacional y una formación autodidacta sobre la literatura védica.⁴ El mismo Paz reconoce para 1951 la extrañeza que le provocaba la India y el enigma que le significó desde el primer momento. También reconoce que en ese año comenzaría su descubrimiento del arte y la literatura moderna en hindi y bengalí, proceso que hubo de posponer ante el envío del poeta a Japón y su posterior retorno a México. Las declaraciones de Paz sobre el impacto de la aparición de la India en su vida muestran que en su horizonte intelectual predominó el interés por la estética hindú y su fundamento religioso.

No es casual, por tanto, que encontremos en Octavio Paz una ausencia casi total de menciones sobre aspectos concretos de la situación política y social de la India en aquel 1951-1952. Como hemos visto, el poeta tuvo una particular manera de asir mediante construcciones poéticas y metáforas lo que sintió, logrando con ello definir intuitivamente los contrastes extremos

⁴ La difusión de algunos aspectos de la cultura India en México data de finales del siglo XIX, principalmente por las actividades de la Sociedad Teosófica en Estados Unidos. Años más tarde el mismo Francisco I. Madero, como parte de su interés en la teosofía y el espiritismo, tradujo la *Gita* al español. Fue en 1919 cuando Vasconcelos publicó *Estudios indostánicos*, considerado como el primer análisis mexicano serio del pensamiento indio. Posteriormente, las noticias sobre la resistencia no violenta de Gandhi en contra de los británicos hicieron del Mahatma una figura mundial muy notable. No obstante lo anterior, el Indostán era una realidad poco conocida en México, incluso para diversos círculos intelectuales. Un panorama general de las relaciones entre México e India se puede consultar en Preciado (2001).

que permean a la India en todos sus niveles, así como sus posibles fusiones. Sin embargo, esta predilección de Paz por las abstracciones poéticas terminó por eclipsar en su obra de aquellos años cualquier otro tipo de consideración. Podemos hacer el contraste con Emilio Portes Gil, quien como primer embajador encargado de cimentar las relaciones diplomáticas entre México e India publicó en 1953 su libro *Misión diplomática en la India. Cómo Surge una Gran Nación*. Con la mirada del político y del ex presidente, pero también con la fascinación por lo extraño, Portes Gil se interesó por todos aquellos aspectos estadísticos y sociales de la India, haciendo además un diagnóstico de lo que consideró sus principales problemas. También integró noticias diversas que le resultaron más que sorprendentes, por ejemplo, la existencia de una tumba de Cristo en Cachemira. Gracias a su crónica podemos aproximarnos con datos razonablemente confiables a la India que Paz vio por primera vez, datos que muy probablemente le fueran proporcionados al embajador mexicano por el mismo Gobierno indio.

El país contaba en 1952 con 347 millones de habitantes y era el segundo con mayor población detrás de China. De esa cantidad, 254 millones eran de religión hindú frente a 43 millones de musulmanes. Portes Gil consiguió también 25 millones de indios de religión fetichista, haciendo con ello referencia a los grupos adivasis o dravídicos comúnmente conocidos como tribales. Le seguían en importancia una minoría de 6 millones de cristianos (protestantes, católicos y malabares), más 19 millones de indios que profesaban otras religiones, principalmente jainitas, parsis o zoroastristas y sijs. Además del hindustani y el hindi como las lenguas mayoritarias, se tenían registradas alrededor de 200 más, de las cuales 20 contaban con al menos un millón de hablantes. En contraste, el uso del inglés se restringía a tan sólo 6 millones de personas. Se trataba además de una nueva nación con 86% de su población viviendo en alrededor de 600 mil aldeas, es decir, un país eminentemente rural, ya desde entonces sobrepoblado y con serias dificultades para alimentar a sus habitantes. Las cuatro grandes ciudades del país concentraban alrededor de 2.5% de la población total: Calcuta con 3 000 000 de habitantes (fue la antigua capital hasta el año de 1912), Bombay (puerto de entrada de Octavio Paz a la India y actualmente llamado Mumbai) con 2 875 000, Madrás (actual Chennai) con 1 480 000 y Nueva Delhi con 1 743 892. Las principales ciudades medias eran Haiderabad con 750 mil habitantes y Ahmedabad (sede de los primeros áshrams de Gandhi en la India) con 600 mil (Portes Gil, 1953, pp. 19-27).

En su diagnóstico Portes Gil (1953) muestra haber observado uno de los dilemas históricos más profundos para el naciente Estado indio: “la falta de unidad social: racial, de religión y de lenguaje” (p. 21). Sin dejar de ser correcta, la percepción del ex presidente estaba condicionada por su posición de mexicano nacionalista. Para mediados del siglo XX el Estado mexicano, en pleno auge económico, había logrado consolidar su retórica posrevolucionaria mediante la invención de un discurso histórico con altas dosis de nacionalismo. Este discurso fue legitimado por diversos intelectuales y arraigó con fuerza en la población por medio del modelo de educación pública. México era, además, un país socialmente heterogéneo, predominantemente católico y de tradición hispánica, con la existencia de minorías indígenas de cultura mestiza que aún preservaban sus idiomas originales. Los problemas e interrogantes de la identidad mexicana eran, incluso, motivo de nuevas construcciones intelectuales que reforzaban la retórica de “lo mexicano” y sus conflictos, como el ya mencionado esfuerzo de Paz en la saga formada por *El laberinto de la soledad*, *Posdata* y *Vuelta a ‘El laberinto de la soledad’*, o bien con el surgimiento del no menos polémico indigenismo intelectual encabezado por Miguel León-Portilla también a mediados del siglo XX.

India, en contraste, era un país nuevo, con una mayoritaria y ancestral cultura hinduista que se mantenía viva a pesar de la oleada de invasiones y dominaciones centenarias. Además de la conformación de su población musulmana y del surgimiento de la comunidad sij en un proceso desarrollado en los últimos cinco siglos, en el inmenso territorio indio habitaban también grupos originarios con sus idiomas y prácticas religiosas particulares, así como antiguas comunidades de parsis, cristianos malabares y algunos judíos. La dominación musulmana había dejado una profunda huella sin haber logrado suprimir el hinduismo. El cristianismo católico romano llegado a India con los conquistadores portugueses para evangelizar el territorio había fracasado. Por su parte, la dominación inglesa finalmente funcionó sobre esta gran heterogeneidad sociocultural de la India sin intenciones de modificarla o absorberla. Tras el saqueo intensivo que los ingleses hicieron del subcontinente, la India había logrado su independencia y sus líderes se debatían en un esfuerzo por inventar la nación, con Gandhi como el impulsor de la idea de la “unidad en la diversidad”, premisa de extraordinarios alcances políticos y humanitarios, aunque muy ajena al ojo nacionalista de Portes Gil.

Otra observación relevante en el diagnóstico que hizo el ex presidente mexicano sobre la India fue la relacionada con los efectos que la dominación

inglesa había provocado en las formas de producción agraria y de manufacturas indianas. Portes Gil, siguiendo en parte las ideas de Nehru, concluyó que los ingleses, por medio de la Compañía de las Indias Orientales (The East India Company), habían suprimido las manufacturas indias obligando a millones de personas a trabajar el campo en condiciones de pobreza y sumisión. Con ello las comunidades aldeanas, su relación con la tierra y, por ende, la fortaleza de su organización social fueron destruidas. El nuevo Estado tenía frente a sí la necesidad de recomponer los sistemas productivos, tarea que planteaba la disyuntiva entre la visión holística de Gandhi sobre una economía basada en la autosuficiencia de las pequeñas villas, o bien ingresar de lleno a la industrialización y a la revolución tecnológica aplicadas a la producción de alimentos y bienes. El proyecto político de la India se movió en esta última dirección. Como veremos, décadas después Octavio Paz retomaría el tema como parte de sus críticas más severas hacia el proyecto del Mahatma. Volvamos entonces al poeta.

Durante su estancia en México, entre 1953 y 1959, Paz desarrolló una intensa actividad cultural caracterizada por su deseo de ruptura con los esquemas estéticos heredados del discurso nacionalista posrevolucionario. Sin dejar su plaza burocrática en la Secretaría de Relaciones Exteriores, Paz organizó grupos de escritores y artistas, impulsó la *Revista Mexicana de Literatura*, pero sobre todo escribió algunos de sus más importantes ensayos y poemas, incluido entre estos últimos *Piedra de sol*. Todo ello lo convirtió en una presencia madura, en un iconoclasta con influencia en el ámbito de la cultura mexicana y sus grupos de poder. Desde esa posición también promovió la divulgación en lengua española de autores y corrientes nuevas del pensamiento crítico, literario y social. Sin embargo, Gandhi no aparece por ningún lado como parte de los intereses intelectuales y sociales de Octavio Paz en estos años. En 1959 el poeta fue enviado de nuevo a París. Fue éste el periodo de su encuentro con el pensamiento estructuralista francés. Mientras tanto, en 1961 Jawaharlal Nehru realizaba la primera visita de Estado de un primer ministro indio a México, la cual fue correspondida por el presidente mexicano Adolfo López Mateos en 1962. Fue precisamente en ese contexto de fortalecimiento de los vínculos diplomáticos y de amistad entre ambos países que a Octavio Paz le ofrecieron el cargo de embajador en India, encomienda que aceptó de inmediato (Paz, 1993, pp. 109-110).⁵

⁵ El testimonio de Paz sobre la manera como le ofrecieron la embajada de México en la India hace pensar que este puesto diplomático era poco ambicionado por los miembros del

El retorno del poeta a India once años después de su primera experiencia le permitió desarrollar a lo largo de los siguientes seis años una vida de entrega al estudio, los viajes, la escritura y, de forma especialmente intensa, al amor. El mismo Paz (1997) reconoció décadas después haber vivido “un periodo dichoso”, “un segundo nacimiento” con años de “educación sentimental” que marcaron desde entonces su obra (pp. 25-29). Las impresiones sobre la India y sus revelaciones poéticas en aquella primera estancia de 1951-1952 recibirían en este nuevo periodo una confirmación permanente. Muchos años después, en *Vislumbres de la India*, Paz sintetizaría de manera clara este rasgo:

Lo primero que me sorprendió de la India, como a todos, fue su diversidad hecha de violentos contrastes: modernidad y arcaísmo, lujo y pobreza, sensualidad y ascetismo, incuria y eficacia, mansedumbre y violencia, pluralidad de castas y de lenguas, dioses y ritos, costumbres e ideas, ríos y desiertos, llanuras y montañas, ciudades y pueblecillos, la vida rural y la industrial a distancia de siglos en el tiempo y juntas en el mismo espacio. (p. 42)

Rāma y Alá, hinduismo e islam, o si se prefiere, festines y ayunos. La India siempre en clave de extremos que se tocan, que se funden, que se explican el uno al otro, que coexisten, se devoran, se necesitan o se rechazan. Realidad de extremos y alteridad que Paz redescubrió y procesó mediante la abstracción poética para crear las imágenes que formarían el material de los poemas que escribiría en la India como embajador, principalmente las colecciones de poemas tituladas *Blanco* (1966) y *Ladera Este* (1969). En el poema titulado “Tumba de Amir Khusrú”, por ejemplo, el poeta describe “mendigos, flores, lepra, mármoles” en un corredor que lleva al santuario; en “El día en Udaipur” habla de “Mujeres, niños / por los caminos. Frutas / desparramadas. / ¿Harapos o relámpagos? / Procesión en el llano”. Más adelante nos dice: “Del mismo plato comen / dioses, hombres y bestias”, todo mezclado (Paz, 1990a, pp. 17, 26-27).

Los seis años de su embajada también permitieron a Paz explorar a fondo y desde perspectivas diferentes a la abstracción poética múltiples aspectos

servicio exterior mexicano: “No le puedo ofrecer nada sino la India. Tal vez usted aspire a más pero, teniendo en cuenta sus antecedentes, espero que lo acepte”, le habría dicho el entonces secretario de relaciones exteriores al poeta.

de la compleja historia y el pensamiento de la India antigua y moderna. Además, desde su posición como diplomático pudo conocer en detalle los procesos políticos y económicos que experimentaba el país en sus esfuerzos por organizarse como un Estado-nación. Si bien nunca dejó de explorar los significados filosóficos y estéticos del arte hindú, utilizándolos incluso como referentes de alteridad para realizar lecturas que le permitieran dialogar, cuestionar e intentar comprender la cultura occidental (Paz, 1994b), Paz se sumergió en el estudio de los signos y de los sistemas de clasificación significativa de la realidad desde la perspectiva del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. En esos grandes periplos intelectuales Paz transitó, por ejemplo, del México prehispánico a China, del pensamiento budista a las características del neolítico, o del complejo de Edipo a los indios de Norteamérica. En el contexto de esta búsqueda intelectual analizó la actitud del hinduismo ante la historia y su relación con la impermanencia, camino que necesariamente le llevaría a pensar en las características del sistema de castas como modelo de inmovilidad histórica.

Con una lógica similar a la del pensamiento salvaje estudiado por Lévi-Strauss, definido como un sistema opuesto a la historia, el sistema de castas hindú, afirma Paz, no está basado únicamente en la idea de la supremacía de un grupo sobre otro. Su fundamento es un modelo de sociedad con un orden natural y ahistórico, donde la unidad mínima del sistema no es el individuo, sino el grupo, la casta. El cambio social, por tanto, es ilusorio e impermanente frente a un orden inamovible que es permanente y que niega la historia (Paz, 1994a, pp. 530-532). El sistema de castas era, entonces, un monumental obstáculo en los intentos de la India por transitar hacia una modernidad política, transformación que implicaba el dilema de insertar en la sociedad hindú una aspiración de progreso y, por tanto, de cambio social. Paz concluyó así que el crecimiento demográfico había convertido el sistema de castas de la India en uno de los regímenes “más injustos e inútiles de la era moderna” (p. 535).

Estos planteamientos del poeta llaman la atención por su falta de diálogo con la realidad social de la India que tenía ante sí. Más allá del indudable valor de sus razonamientos, es importante notar que en los intentos de Paz por explicar la realidad social de la India de nueva cuenta se impuso el ímpetu esencialista de la abstracción poética. No analiza, por ejemplo, la enorme y entonces viva fuerza social del movimiento de intocables creado por Ambedkar y basado en el budismo; tampoco habla de las propuestas

y acciones desarrolladas por Mahatma Gandhi antes de la independencia para abordar el problema de las castas y la intocabilidad ni de su promoción de los matrimonios entre castas como vía para transformar dicho sistema. Los esfuerzos de cambio social e histórico en el Indostán contaban desde el siglo XIX con antecedentes serios y con personajes que enfrentaron las inercias del sistema de castas, así como el dilema de los conflictos religiosos entre hindúes y musulmanes. El mismo Gandhi, como parte de su lucha no violenta por la independencia y la transformación social de la India, había hecho el voto de no asistir a matrimonios entre miembros de una misma casta. El doctor Ambedkar, por su parte, había desarrollado un papel central en la redacción de la primera constitución política de la India independiente, la cual abolía, al menos en la letra, el sistema de castas.

Es cierto que las castas mantenían su vigor en los años de la embajada de Paz, como cierto es que hasta nuestros días existen fuertes resistencias para su final desaparición. Ello, sin embargo, no matiza nuestra extrañeza por la visión predominantemente intelectualista de Paz frente al fenómeno. En contraste, su reflexión filosófica de esos años en torno a las tensiones entre naturaleza e historia lo acercarán, cada vez más, a las posturas que Mahatma Gandhi había defendido años atrás. Es muy posible que Octavio Paz, bajo el efecto de la India y sus contrastes, pero también como producto de su cada vez más profunda y crítica mirada sobre el mundo de la Guerra Fría, haya transitado sin remedio hacia el desencanto de la idea del progreso y, en consecuencia, hacia el escepticismo sobre la existencia de una futura edad de oro para el género humano. Desde esa posición arremetió críticamente, también en esos años, contra las utopías que se mueven entre los paraísos anteriores a la historia y las ventajas de la técnica: “de ambas maneras nuestros paraísos son infernales: unos se resuelven en el tedio de la naturaleza incestuosa y otros en la pesadilla de las máquinas” (Paz, 1994a, p. 540).

Paz también parece coincidir por entonces con Lévi-Strauss en cuanto a pensar el neolítico como lo más cercano a una idea de edad de oro. Las mujeres de ese periodo habrían realizado los descubrimientos más importantes para la humanidad: la cerámica, el tejido, la agricultura y la domesticación de animales. “Ninguna de sus invenciones es nociva”, nos dice Paz, lo que no se podía afirmar de las sociedades históricas, cuyo único progreso ininterrumpido se encontraba en el arte de matar (Paz, 1994a, p. 540). De nuevo una afirmación que lo acercaba al pensamiento de Gandhi. No obstante estas profundas convergencias, ¿cuáles podrían ser, entonces, las razones por las que

Octavio Paz no aborda en sus obras de aquellos años la figura, el pensamiento y la proyección histórica del Mahatma Gandhi?

Las posibles respuestas caen en el terreno de la especulación. Sin embargo, con base en lo declarado décadas después por Paz en *Vislumbres de la India*, es posible inferir algunas explicaciones. Una de ellas habría sido la rápida transmutación de Gandhi en un personaje místico, una especie de apóstol del *ahimsā*⁶ o no violencia tanto en la India como en el mundo occidental, proceso de santificación que opacó sus ideas políticas y de transformación social. Otra posible razón pudo ser el desplazamiento de la figura de Gandhi y su discontinuación política por parte de Jawaharlal Nehru y su naciente dinastía. Octavio Paz le había presentado sus cartas credenciales como embajador a Nehru, y aunque lo trató muy poco, sí tuvo una relación de amistad y consultoría política con su hija y sucesora Indira Gandhi. Nehru no era seguidor del proyecto social de Gandhi, sin embargo, promovió su culto como Padre de la Nación y lo convirtió en estatua. De hecho, Gandhi y Nehru habían tenido profundas diferencias hacia el final del proceso de independencia, sobre todo en el momento clave de la partición del Indostán.

Nehru representaba también un tipo de pragmatismo político muy alejado del ascetismo y de las ideas de libertad y autosuficiencia aldeana que promovía Gandhi en las palabras y en los hechos. El mismo Paz manifestaría años después su constante admiración por el secularismo de Nehru contrastándolo, como veremos, con la religiosidad de Gandhi. La apreciación del poeta reflejaba además el sentir popular de los indios respecto a Gandhi, a quien ubicaron tras su muerte en el ámbito de los abundantes santos y santones tan propios de aquella sociedad, categoría en la que ingresaron también los llamados héroes de la patria. Paz dejó huellas de lo anterior en *El mono gramático*, cuando en el camino a Galta describe un semicírculo de construcciones casi derruidas en las que destacaba una sola en pie: el templo. En los tendejones ubicados a los flancos de las entradas la multitud de devotos podía comprar flores, incienso, pasta de sándalo, imágenes, fotografías de dioses, “de Gandhi, Bose y otros héroes y santos” (Paz, 1974, pp. 75-76). Esta es la única mención a Gandhi en los dos grandes poemas que Paz generó durante su periodo de

⁶ *Ahimsā* es un término que proviene del sánscrito y que significa “ausencia de violencia”. Existe una dificultad clara para lograr una traducción adecuada del concepto. En español se pretende superar esa dificultad mediante el neologismo *noviolencia*, sin embargo, la forma más común de traducir *ahimsā* es “no violencia”. Por motivos prácticos he adoptado a lo largo del texto esta última alternativa.

embajador, y es muy representativa no sólo de lo que el poeta afirmaría años después sobre el Mahatma, sino también del proceso de santificación popular y político a que era sometido desde el imaginario colectivo, pero sobre todo desde la retórica del Estado.

Elevado al altar de los santos y gurús en su patria, los conceptos de libertad, acción política, unidad en la diversidad, armonía comunitaria, empoderamiento de las aldeas y *ahimsā* activo de Gandhi eran seguidos sólo por grupos reducidos de indios que decidieron vivir como gandhianos y satyagrahis en la India independiente. En contraste, la vigencia y el futuro del legado de Gandhi en el mundo eran motivo de grandes reflexiones, sobre todo al amparo de dos procesos que fueron contemporáneos a la estancia de Paz en India. El primero fue el crecimiento del movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos que encabezara el reverendo Martin Luther King en Estados Unidos. En su búsqueda de alternativas de resistencia y cambio pacífico, Luther King había visitado la India en 1959 para peregrinar por diversos lugares que habitó Gandhi y encontrar con ello inspiración para su lucha. Fue tal su devoción por el Mahatma, que a su regreso a Estados Unidos llegó al extremo de proponer a los miembros de su movimiento la adopción de la indumentaria gandhiana, idea que no prosperó. Años después, a días de su martirio, Luther King declararía ante la comunidad negra de Harlem, Nueva York, que la resistencia no violenta de Gandhi era el arma más poderosa que podían tener los pueblos oprimidos para liberarse (Fischer, 2009, p. 83).

El segundo proceso arriba enunciado fue el año del centenario del nacimiento del Mahatma, celebración preparada con mucha antelación y que inició formalmente el 2 de octubre de 1968. No sabemos si desde su posición como embajador Paz intervino de cierta manera para intentar algún tipo de participación de México en el homenaje. Los principales asuntos oficiales mexicanos de ese año en la India eran los Juegos Olímpicos de México y su simultánea olimpiada cultural. En el nivel de sus personales preocupaciones, Paz tenía la mirada puesta en las rebeliones estudiantiles que habían surgido en diversos países europeos, centrandó su atención en los acontecimientos de París. Posteriormente daría seguimiento al movimiento estudiantil en México. Tal vez ello explique la falta de alusiones de Paz, al menos en su obra poética y ensayística, al centenario de Gandhi, postura que contrasta con la de muchos escritores, científicos y políticos que en ese año aprovecharon para hablar y escribir sobre el legado del Mahatma. Un ejemplo lo encontramos en la publicación que la Gandhi Peace Foundation de Nueva Delhi hizo de

un libro que conjuntó sesenta y un ensayos escritos *ex profeso* para la ocasión por importantes figuras de la escena política e intelectual de la India y del mundo, incluidos cinco premios Nobel. Algunos autores habían sido *freedom fighters* en la lucha por la independencia e incluso muy cercanos al Mahatma, como Mira Behn, Sushila Nayar o Pyarelal. Otros lo habían conocido o seguido con atención su trayectoria.

El conjunto de ensayos, coordinados por S. Radhakrishnan y publicados bajo el título de *Mahatma Gandhi 100 Years*, fue una valoración del legado de Gandhi para la India y una reflexión sobre su proyección universal e influencia en el mundo. Nos muestra, además, el interés profundo que para la cultura occidental representaba la no violencia gandhiana en el crítico contexto de la recién estrenada era nuclear. Así lo testimonió el filósofo Karl Jaspers (2009), quien cerró su colaboración con la siguiente conclusión:

Today we face the question: How can we emerge from physical power, and wars, so that we do not all perish under atom bombs? Gandhi provided the true answer through deed and word: Only from higher politics comes the strength that would rescue us from our political crises. It is inspiring that this answer is provided in our times by an Asian.⁷ (p. 170)

En otra colaboración, el soviético Mikhail Sholokhov, premio Nobel de literatura en 1965, escribió sobre la relación de Gandhi con uno de los más grandes escritores rusos, Lev Tolstoi, que si bien fue efímera en los hechos, para Gandhi representó una de las mayores influencias en su pensamiento. Sholokhov definió al Mahatma como “Gran Corazón” y recordó su hostilidad característica hacia el racismo y toda idea de superioridad de una nación sobre otra, es decir, elogió la noble intolerancia de Gandhi hacia la opresión racial y colonial. Además de esas enseñanzas universalmente válidas y especialmente necesarias ante los imperativos de su presente, Sholokhov destacó las particulares luchas internas de Gandhi por lograr la convivencia armónica entre las diversas religiones en India y por erradicar la vergüenza de la intocabilidad y el sistema de castas (Sholokhov, 2009, pp. 360-362).

⁷ “Hoy nos enfrentamos a la pregunta: ¿cómo podemos salir de las guerras y la fuerza física, y así no perecer todos bajo las bombas atómicas? Gandhi nos dio la respuesta verdadera por medio de la acción y la palabra: solo desde la alta política vendrá la fuerza que nos rescatará desde nuestra crisis política. Es inspirador que esta respuesta sea provista en nuestros tiempos por un asiático.”

Por su parte, el historiador y filósofo Arnold J. Toynbee aprovechó su colaboración para rendir, desde su particular posición como británico, un tributo agradecido a Mahatma Gandhi por haber permitido a los ingleses una digna salida de la India: en ese sentido, mostraba al Mahatma como un gran benefactor de Inglaterra, al haber logrado que ésta abdicara a India sin rencor ni deshonor. Toynbee mostró que Gandhi había enseñado al género humano, en la víspera de la era atómica, una lección moral en el campo de la política, haciendo imperativo para el hombre la renuncia al uso de la violencia, no sólo en la forma particular e institucionalizada de la guerra, sino en todo tipo de relación entre un ser humano y otro. A partir de los principios gandhianos, el historiador británico reflexionó sobre la peligrosa disparidad entre los progresos tecnológicos del hombre y sus retrocesos en el campo de la moral y las relaciones humanas, en otras palabras, el contraste entre sus logros materiales de base científica y su fracaso espiritual. Toynbee llegó a plantear incluso la posibilidad de que Mahatma Gandhi fuera el más grande de todos los personajes que habían aparecido en su siglo (Toynbee, 2009, pp. 375-377).

Fue, sin embargo, la colaboración del escritor y periodista estadounidense Louis Fischer la que puso el dedo en la llaga. Fischer había realizado dos estancias cortas con el Mahatma y era reconocido entonces como uno de sus más importantes biógrafos. Además de lanzar una pregunta inquietante para la India de ese momento, a saber, “Where is Gandhiji?” (¿dónde está Gandhi?), como estadounidense afirmó convencido que “Gandhiji is very much alive in America” (Gandhi está muy vivo en América). Con ello Fisher se refirió a quien consideraba el discípulo confeso más eficaz de Gandhi en América: el reverendo Martin Luther King, asesinado en abril de ese mismo año de 1968 con tan sólo treinta y nueve años de edad. La mejor parte de América, decía Fischer, había sido asesinada, no obstante, la herencia de Gandhi a través de King se mantenía en diversos frentes de resistencia y desobediencia civiles en Estados Unidos. Ambas estrategias ya eran utilizadas por un creciente número de americanos en contra de la política estadounidense en Vietnam, y los ayunos por la paz se habían vuelto comunes. Por ejemplo, los cientos de mujeres estudiantes del Smith College, Massachusetts, que en marzo de 1968 habían realizado un ayuno de tres días contra la guerra de Vietnam; caso similar es el ayuno de estudiantes y profesores de Harvard por el mismo motivo. En ambos casos se invocó a Gandhi como ejemplo. Miles de jóvenes también fueron en ese año a la cárcel por negarse a participar

en la guerra, incluido un capitán de la Fuerza Aérea estadounidense que estuvo un año a prisión por desobedecer la orden de entrenar a pilotos para Vietnam (Fischer, 2009, pp. 83-84).

Fischer expresó su asombro ante el crecimiento de la influencia de Gandhi en las luchas civiles de su país. No era para menos. Tras sus estancias con el Mahatma en 1942 y 1946 intentó explicar ante audiencias en América el sentido de los ayunos: la reacción usual de los estadounidenses fue considerarlos risibles. Sin embargo, en los años sesenta se habían extendido como estrategias de lucha al lado de la desobediencia civil; en contraste, India y el Partido del Congreso habían convertido a Gandhi en simple propaganda política subiéndolo a un pedestal o metiéndolo en un nicho, para después darle la espalda. La crítica feroz de Fischer hacia la clase gobernante de la India estaba más que fundamentada: sus miembros habían optado por el desarrollo industrial, incluso en el campo, segregando el desarrollo agrícola y sacrificando la fortaleza de las villas y aldeas campesinas, unidad fundamental en el plan de autosuficiencia económica planteado por Gandhi. Además, para las nuevas generaciones de indios el Mahatma era una simple estatua, no una filosofía de vida con la cual se podría regenerar la India y que era relevante para toda la humanidad en medio de una posguerra cargada de violencia. El diagnóstico de Fischer sobre la situación mundial en aquel 1968 era demoledor: “We live in an era of violence. The globe is wreathed in violent death, with America, at the moment, a major offender. Truth suffers; hate triumphs; love is a waif.”⁸ En este escenario, la figura de Gandhi crecía en el mundo mientras en su tierra estaba convertido en un profeta sin honores (Fischer, 2009, pp. 85-86).

Es muy posible que en muchos aspectos, sobre todo en la valoración de la no violencia gandhiana como imperativo universal, Octavio Paz hubiera coincidido con buena parte de los pensadores que como Jaspers, Sholokhov, Toynbee y Fischer habían reflexionado sobre Gandhi en su centenario. En otros ámbitos, como veremos, habría disentido fuertemente. Resulta también anecdótico el hecho de que las celebraciones del año del centenario de Gandhi hayan comenzado el mismo día de la matanza de Tlatelolco, acontecimiento que también marcó profundamente la conciencia de Paz y el final

⁸ “Vivimos en una era de violencia. El globo está envuelto en muerte violenta, con Estados Unidos, por el momento, como el gran criminal. La verdad sufre; el odio triunfa; el amor es un niño abandonado.”

de su trayectoria como diplomático. Fue precisamente por aquel 2 de octubre que el poeta, en un memorable acto de dignidad política, renunció a su embajada en protesta por la sangrienta represión en México. Tomó entonces camino rumbo a Inglaterra, al lado del descubrimiento más importante de su vida realizado en la India en 1964: la llama doble de Marie-José Tramini.

OCTAVIO PAZ Y GANDHI: EL DIFÍCIL DIÁLOGO ENTRE EL POETA Y EL SANTO

Las apreciaciones que hizo Octavio Paz sobre Gandhi en 1995 al publicar *Vislumbres de la India* corroboran que desde su periodo de embajador estaba convencido de la santificación que la India había hecho del Mahatma. Para el poeta, esa condición no era el resultado propagandístico de la retórica estatal o de la negligencia de las élites políticas, sino una consecuencia natural del pensamiento, el proceder y el trágico final de Gandhi, todo ello sustentado en una combinación de religión y política. Al asumir como suya esa interpretación, Paz limitó fuertemente sus posibilidades de comprensión histórica sobre la circunstancia y las intenciones del Mahatma, llegando incluso a contraponer la figura del poeta a la del santo como metáfora de las dificultades de entendimiento entre ambas condiciones humanas. Esta contraposición fue explícita cuando Paz habló de los desacuerdos que existieron entre Rabindranath Tagore y Gandhi en torno a la civilización occidental y al movimiento de no cooperación. Recordemos que Tagore fue el primero en reconocer a Gandhi como un Mahatma, sin embargo, como defensor de la cultura y la independencia de la India el poeta bengalí había rechazado la ruptura radical con Occidente y se pronunciaba por un mundo plural y dialogante.

Octavio Paz elogió las posturas políticas y la sensibilidad artística de Tagore como una manera de reivindicar a los poetas, pero también como un juicio sutil en contra del Gandhi santificado:

En general los poetas han mostrado, a pesar de tener fama de lo contrario, buen sentido, algo que no se puede decir de los santos. El diálogo entre el poeta y el santo es difícil porque el primero, antes de hablar, debe oír a los otros, quiero decir, al lenguaje, que es de todos y de nadie; en cambio, el santo habla con Dios o consigo mismo, dos formas de silencio. (Paz, 1997, 128)

Esta manera de explicar la naturaleza de las visiones diferenciadas entre Tagore y Gandhi fue también una autodefinición. Mediante su afinidad con Tagore, el poeta Octavio Paz proyectó su propia manera de relacionarse con Gandhi: de nuevo el poeta frente al santo, es decir, el buen sentido frente al sacrificio extremo. Desde esta posición y en forma intermitente fue que Paz, el poeta, intentó deletrear por décadas la humanidad de Gandhi, para finalmente escribir su gran interpretación sobre el Mahatma como parte de sus *Vislumbres de la India*, es decir, hasta 1995.

Entre 1970 y 1990, en diversos contextos y en medio de una intensa actividad literaria, académica y editorial, el poeta profundizó en una extraordinaria diversidad de temas, pero sobre todo llegó a consolidar una postura bien definida contra el totalitarismo, los fundamentalismos de izquierda con base marxista y el capitalismo depredador. Su conciencia política, controvertida a ojos de los partidarios del socialismo real y de la vía armada como método revolucionario en Latinoamérica, rápidamente se estructuró en favor de las libertades democráticas y de un uso humanitario de la ciencia y la tecnología. También se comprometió con la defensa de la pluralidad y la tolerancia creando espacios editoriales comprometidos, en principio, con la libertad de pensamiento. En ese largo periodo las referencias a Gandhi en la obra de Paz fueron escasas aunque significativas. En aquellas dos décadas es posible apreciar, de nueva cuenta, cómo las posturas de Paz respecto al progreso, la paz mundial y la tolerancia guardaron afinidad con las posiciones defendidas décadas atrás por Gandhi. Sin embargo, las fuentes de Paz no estaban en el Mahatma, sino en el liberalismo europeo.

Las ideas que Gandhi expresó desde la primera versión del *Hind Swaraj* (“gobierno doméstico”) en torno a los efectos perversos de la industrialización, o bien a la manera en que los ingleses habían consolidado la dependencia económica y social de la India hacia Occidente contenían una rotunda crítica al colonialismo y a la idea de progreso que Europa intentaba imponer en todo el mundo. Para Gandhi, el modelo de “civilización” Occidental era una enfermedad, y el pueblo inglés estaba especialmente afligido por ella. Tras la palabra “civilización” se ocultaban procesos dirigidos hacia la autodestrucción del hombre y su mundo. En tiempos remotos, por ejemplo, los hombres vestían pieles y usaban como arma una lanza; para el siglo XX vestían pantalones largos con una gran variedad de ropa y usaban revólveres a la cintura con cinco o más cámaras. Antes, en Europa, la gente araba manualmente sus tierras; ahora un solo hombre podía arar una gran extensión

de tierra usando máquinas de vapor y acumular con ello una gran fortuna. Antes, sólo unos cuantos hombres escribían libros valiosos; ahora cualquiera escribía y publicaba lo que fuera de su agrado, envenenando la mente del pueblo. Antes, cuando las personas se buscaban para pelear, tenían que medir entre ellas la distancia de sus cuerpos; ahora un solo hombre, detrás de un arma, podía terminar con miles de vidas desde una colina. Estos ejemplos y muchos otros eran los signos de “civilización” para los europeos, nos dice Gandhi (Gandhi, 2006, pp. 30-32).

Lo mismo sucedía con la transformación de los transportes: ahora el hombre podía volar y trasladarse en unas cuantas horas a lugares ubicados a cientos de kilómetros de distancia; o bien desplazarse en los trenes, capaces de mover a cientos o miles de personas cada día. Todo era posible por las máquinas. Esta “civilización”, para su buen funcionamiento, necesitaba tener a miles de trabajadores metidos en las fábricas y en las minas, en condiciones peores a las de las bestias. Era la “civilización” industrial que desgarraba a la India y esclavizaba a su pueblo gracias a la tentación del dinero y la riqueza; una “civilización” alejada de cualquier valor espiritual, irreligiosa, individualista e inhumana. Gandhi desarmaba de este modo los espejismos de la “civilización” occidental desde su perspectiva holística y con base en los principios del *ahimsā*. Sus ideas tenían como destinatario al pueblo; su objetivo fue fortalecer la conciencia sobre los daños que la presencia inglesa y su modelo “civilizatorio” habían causado a las formas ancestrales de sustentación de los indios. En el fondo era una crítica al capitalismo y sus contradicciones, aunque desde una perspectiva humanitaria y religiosa muy diferente a la del marxismo.

Podemos comparar lo anterior con algunas ideas de Octavio Paz sobre los males de la civilización industrial. En 1979, por ejemplo, cuando se le preguntó cuáles serían las bases de un nuevo pensamiento crítico, Paz estableció la existencia de dos obstáculos para la elaboración de un nuevo modelo de sociedad. Por un lado, estaba la errónea identificación del progreso social con el desarrollo industrial, “error que comparten los capitalistas, los marxistas y los tecnócratas que nos gobiernan”; por el otro, el peligro de concebir la nueva sociedad como una construcción geométrica, es decir, una utopía. Paz tomaba como precursor en la crítica al modelo de civilización industrial el pensamiento de Fourier, quien había propuesto en el siglo XIX una sociedad cooperativista, predominantemente agrícola y con un mínimo de industrias (Paz, 1984, p. 44). Paz también se mostró convencido de que la sociedad estaba condenada a la modernidad y de que era imposible un retorno a esta-

dios previos de desarrollo. Sin embargo, esa modernidad debería basarse en la subordinación de la tecnología a las necesidades humanas, en la defensa de las sociedades tradicionales y en la preservación de la diversidad:

La preservación de la pluralidad y las diferencias de los grupos y los individuos es una defensa preventiva. La extinción de cada sociedad marginal y de cada diferencia étnica y cultural significa la extinción de una posibilidad de supervivencia de la especie entera. Con cada sociedad que desaparece, destruida o devorada por la civilización industrial, desaparece una posibilidad del hombre –no solo un pasado y un presente sino un futuro. (Paz, 1984, p. 45)

A pesar de estas convergencias, Paz no acusa haber recibido la más mínima influencia de Gandhi en sus críticas a la idea de civilización. El Mahatma tan solo representó para el poeta en esos años una figura histórica única, cuya existencia y movimiento, nos dice, habrían sido viables gracias a las libertades democráticas del Imperio Británico.

Recordemos que la primera estación de Paz al salir de India fue Inglaterra, donde pasó una temporada como *overseas fellow* en el Churchill College de la Universidad de Cambridge. A partir de entonces, y tal como lo declararía en los siguientes años, desarrolló una admiración profunda por la cultura británica y sus instituciones. Es posible que esta anglofilia haya sido la base de sus consideraciones en torno a las supuestas bondades democráticas de los británicos respecto a las que habían sido sus colonias, bondades que hizo extensivas al sistema democrático estadounidense. Ello fue patente en 1984 cuando Paz pronunció su famoso discurso de la Feria de Fráncfort al recibir el Premio Internacional de la Paz. En esa ocasión, el poeta analizó las diversas mutaciones de la figura del Estado y su relación con la violencia a lo largo de la historia; también se mostró crítico ante el rumbo que había tomado la revolución sandinista en Nicaragua, secuestrada por una élite que se inspiraba en Cuba y en el casi terminal totalitarismo soviético. De manera conclusiva, el poeta cerró su histórico discurso en favor del régimen democrático diciendo que, si bien había demostrado ser imperfecto, era el único que garantizaba la discusión pública y el disenso. Fue precisamente en este punto donde Paz utilizó a Gandhi y a Martin Luther King para hacer el elogio de las sociedades democráticas:

Los grandes movimientos no violentos del pasado inmediato –los ejemplos máximos son Gandhi y Lutero King– nacieron y se desarrollaron en el seno de sociedades democráticas. Las manifestaciones pacifistas en Europa occidental y en los Estados Unidos serían impensables e imposibles en los países totalitarios. De ahí que sea un error lógico y político tanto como una falta moral disociar a la paz de la democracia. (Paz, 1990b, p. 91)

A Paz no le faltaba algo de razón al afirmar que las características de la cultura británica y sus formas de organizar la dominación sobre India habían posibilitado el surgimiento de los movimientos independentistas, incluido el encabezado por Gandhi. Sin embargo, la interpretación del poeta es simplista y su comparación poco convincente. Como base de las diversas estrategias de lucha social por la independencia de la India, la no violencia gandhiana requirió un desarrollo de muchos años a partir de una lógica genial que terminó por exhibir y desarmar a los británicos ante la opinión pública mundial. Fue, además, un proceso de casi cuatro décadas, no exento de numerosas muertes, cárcel y mucha represión. El mismo Gandhi fue encarcelado en diversas ocasiones y los ingleses le hicieron pagar un alto precio por su indomable postura.⁹ Las apreciaciones de Toynbee que citamos párrafos atrás no fueron simples palabras de homenaje a un muerto santificado, sino la evaluación bien ponderada de lo que Inglaterra le debía a Gandhi por su lucha no violenta.

Por otro lado, la comparación que hizo Paz entre el movimiento de Gandhi y el de Luther King para enaltecer las supuestas bondades de las democracias anglosajonas es desproporcionada. Además de plantear la transformación interna de la sociedad para erradicar sus males atávicos, Gandhi tuvo que reorganizar una India fragmentada y sometida por el British Raj. El reverendo King, por su parte, no encabezaba una rebelión independentista, sino una dignificación de su patria, Estados Unidos, como una nación que debía transitar hacia el reconocimiento de los derechos civiles de su población afroamericana.

Años después, en 1989, la caída del muro de Berlín significó para Paz (1990b) la respuesta a medio siglo de esperanzas y decepciones, según sus propias palabras. En ese contexto, su afirmación y defensas de la democracia liberal se hicieron más fuertes, mientras en el seno de las burocracias culturales de México el poeta ejercía una dominación hegemónica. Entonces el prestigio

⁹ Louis Fischer (1977) contabilizó que Gandhi, a lo largo de su vida, pasó 2089 días en cárceles indias; es decir, casi seis años; más 349 días en prisiones de Sudáfrica (p. 150).

mundial de Paz llegó a su clímax con el Premio Nobel de Literatura en 1990, año que marcó el inicio del periodo final de su existencia. Fue precisamente en este último tramo de su vida cuando escribió sus reflexiones más importantes sobre el nacionalismo indio y Gandhi. A pesar de la caída estrepitosa del comunismo totalitario y de la aparente victoria de la democracia liberal, las reflexiones de Paz sobre la situación mundial hacia el final del siglo no dejaban de ser una advertencia ante las nuevas amenazas para la humanidad. En 1992 el poeta afirmó que la historia era una caja de sorpresas y que asistíamos al retorno de los nacionalismos beligerantes (Paz, 1993, p. 144). Así, en su análisis del nacionalismo como fenómeno de raíz occidental acudió en diversas ocasiones al ejemplo de la formación del nacionalismo Indio.

En 1993 Paz describió a la India como un caso paradigmático de cómo una antigua cultura, formada por pueblos diversos, se levantó contra Occidente apropiándose a la vez de sus conceptos políticos, principalmente los de nación y democracia. En opinión del poeta, la India no era una nación, “sino un conglomerado de pueblos, lenguas, culturas y religiones, todos unidos en un sistema democrático de gobierno heredado de la administración inglesa” (Paz, 1993, p. 105). Nacionalismo y democracia, como conceptos, eran ajenos a la historia y la tradición cultural de la India. En contraste, el verdadero punto de unidad de las diversas comunidades indias era, de acuerdo con Paz, el sentimiento religioso, incluidas las castas entendidas como categorías religiosas. Frente a ello, el nacionalismo político de vertiente Occidental en India fue una respuesta efectiva a la dominación extranjera, una invención secular de los líderes del movimiento de independencia, muchos de ellos educados en Inglaterra, como Gandhi y Nehru. Las naturales tensiones entre la tradición y la modernidad generadas por la invención de la India como un Estado-nación configuraron, tras la independencia, un complejo proceso de conflicto y dominación internos sobre territorios que hasta nuestros días no se reconocen como parte de dicho Estado-nación, siendo Cachemira el ejemplo más dramático (pp. 105-106).

Las reflexiones de Paz sobre el nacionalismo y el papel histórico de Mahatma Gandhi en la invención de la India como Estado-nación alcanzaron su plenitud en 1995 con *Vislumbres de la India*. En este libro, el Nobel integró un capítulo completo dedicado a la India como proyecto de nación, en el cual muestra que el principal rasgo de su historia es el de la superposición de pueblos, religiones, instituciones y lenguas, haciendo del Indostán un palimpsesto. Sobre la base de la cultura védica habían nacido imperios y

otras religiones, como la jainista y la budista, esta última incluso como una rebelión al sistema de castas. Hinduismo y budismo lograron, por siglos, ser la fuente de identidad socioreligiosa en la antigua India ante la ausencia real de algo semejante a un Estado universal. Hacia el siglo I algunas tradiciones ubican la llegada a la India de los primeros cristianos seguidores de Santo Tomás y la formación de pequeñas comunidades en la costa Malabar. Dichas comunidades se formarían con la conversión de brahmanes que, aun como cristianos, mantendrían el sistema de castas. Un milenio después aparecerían los conquistadores musulmanes para establecer el sultanato de Delhi. Mientras el budismo desaparecía del Indostán, los musulmanes y su monoteísmo convirtieron a muchos indios al Islam, desarrollando una hostilidad con el hinduismo que se mantiene hasta nuestros días.

No obstante su fuerza, el Islam en la India tampoco tuvo capacidad para estructurar un Estado universal, ni siquiera bajo el periodo Mogol. Su coexistencia con el hinduismo se tornó violenta, con sanguinarios episodios. Tampoco la llegada de los conquistadores portugueses y su catolicismo romano en el siglo XVI logró la unidad política: su presencia y dominio se limitaron a posiciones costeras estratégicas para mantener los intereses comerciales de Lisboa sobre el océano Índico. Fue así que hasta el siglo XVIII, con la llegada y expansión de The East India Company, los protestantes británicos generaron las condiciones para una dominación política hegemónica de todo el Indostán. A diferencia de los musulmanes o de los portugueses, los ingleses no tuvieron como prioridad la cristianización de los indios, sino su organización jurídica, política y comercial a partir de las instituciones y el derecho británicos. De acuerdo con Paz, los ingleses carecían de espíritu de cruzada, “no querían convertir sino dominar” (Paz, 1997, p. 110). Sin embargo, fueron los mismos británicos quienes iniciaron el renacimiento de la cultura sánscrita e hinduista mediante el impulso al orientalismo con la creación, en 1784, de la Asiatic Society en Calcuta.

Durante el siglo XIX los ingleses también apoyaron reformas a la educación dirigidas a la difusión de los conocimientos occidentales entre sectores pudientes de la sociedad india, formados principalmente por hindúes de castas altas. Con ello se consolidó un sector social que, sin perder sus rasgos culturales, participó de la cultura inglesa, un grupo formado predominantemente por brahmanes anglófilos, nos dice Paz. Dicho sector fue el que inventó e instrumentó las reformas al hinduismo que servirían de base al nacionalismo de naturaleza religiosa y a la formación, en 1885, del Congreso

Nacional Indio. Se realizaba así la mezcla entre el concepto occidental de nación con la religión hinduista reformada. En este proceso de base eminentemente hindú los indios musulmanes tuvieron una participación muy marginal. Por su parte el Congreso, como organización política, estuvo dirigido en sus inicios por británicos adeptos a la euforia orientalista; su objetivo fue conquistar para los súbditos indios todos los derechos políticos de los británicos y a futuro lograr la independencia del Indostán. El desarrollo histórico del Congreso se caracterizó en sus primeras décadas por la coexistencia de dos tipos encontrados de nacionalismo: uno, moderado, mayoritariamente secular y admirador del sistema democrático de Occidente, dirigido a buscar la paulatina conquista de derechos y representatividad ante los británicos; el otro, extremista, de carácter predominantemente hindú, intolerante con el poder colonial e incluso con otras expresiones religiosas de la India, pero sobre todo muy popular entre las masas.

Estas contradicciones internas habían llevado al Congreso Nacional a la imposibilidad de avanzar en el objetivo de la independencia política, y sobre todo se habían convertido en un obstáculo para la unión de la sociedad india bajo una ya de por sí difícil idea de nación. En la interpretación de Paz, fue hasta 1920 cuando Gandhi, al incorporarse a las tareas del Congreso Nacional, logra romper la parálisis introduciendo un matiz determinante en la concepción religiosa del nacionalismo independentista. El cambio consistió en resolver sus contradicciones mediante un nuevo punto de unión entre política y religión: el *ahimsā* o ausencia de violencia y la amistad o armonía entre las comunidades religiosas, principalmente con los musulmanes. Para Paz, en el nacionalismo del extremismo hinduista la política absorbía a la religión; mientras que en el nacionalismo replanteado por Gandhi la religión humanizaba a la política. El poeta incluso afirma que Gandhi sentó las bases de una “religión gandhiana” no ortodoxa, pero con gran impacto en la conciencia de las multitudes ante el empuje de su personal conducta. Gandhi había hecho de su vida un ejemplo de congruencia entre las palabras y las acciones; se había convertido en un asceta, practicante disciplinado del *ahimsā* y la tolerancia, negociador hábil y de principios incorruptibles. Gandhi era, según Paz, la fusión entre lo religioso y lo político, una figura única, “un hindú tradicional pero también fue un occidental” (Paz, 1997, pp. 120-121).

Para los estudiosos de la figura del Mahatma es difícil establecer con claridad su contrastante relación con el Occidente. Durante muchos años, incluidos los de su vital etapa en Sudáfrica, Gandhi se reconoció como un

súbdito leal al Imperio Británico, y como tal reclamaba para los indios el reconocimiento de sus derechos. Su formación como abogado la había adquirido en Londres durante su juventud, y como Gandhi nos cuenta en su autobiografía, fue hasta entonces cuando leyó la *Bhagavad Gītā* en la traducción al inglés de sir Edwin Arnold. También reconoció el influjo que sobre su pensamiento tuvieron importantes pensadores occidentales, fundamentalmente Tolstoi, Thoreau y Ruskin (Gandhi, 2011, pp. 76-82, 97-100). Paz retoma esta información para mostrar el peso del pensamiento occidental en la actuación política y en las estrategias de desobediencia civil de Gandhi. En cuanto al *ahimsā*, Paz también destaca la influencia que el jainismo ejerció en Gandhi; sin embargo, omite mencionar que la figura de Cristo, sobre todo en el pasaje bíblico de El Sermón de la Montaña, fue reconocida por el Mahatma como una de sus grandes inspiraciones para la no violencia. La combinación heterogénea de influencias hizo que Paz calificara a Gandhi como un político lleno de contradicciones. Por un lado, era pragmático y realista; por el otro, idealista, utopista y dogmático (Paz, 1997, pp. 121-122).

Esta interpretación en torno a Gandhi es muy controvertida y quizá sea la explicación de la ausencia casi total del Mahatma en la obra de Paz anterior a sus *Vislumbres de la India*. También nos muestra que la mirada del poeta no tuvo la capacidad de comprender las rupturas vitales que el mismo Gandhi explicó en su proceso de construcción de los principios que guiaron sus decisiones políticas. Para Paz, por ejemplo, Gandhi había sido un político pragmático por el hecho de haber tendido la mano a los musulmanes sin haber enturbiado su fe hinduista. Sin embargo, Gandhi había conocido la unión entre hindúes y musulmanes durante los veintiún años que vivió en Sudáfrica. Como migrantes, los miembros de ambas religiones habían sido capaces de mantener la armonía, luchar juntos e identificarse como indios por encima de su religión (Gandhi, 2011). Al retornar a la India el Mahatma estaba convencido de poder desarrollar esa misma unidad. Sus convicciones no eran simples corazonadas: Gandhi había estructurado sus argumentos en pro de la armonía comunal con base en los libros sagrados del hinduismo, el cristianismo y el islamismo. Lo hizo convencido de que ninguna religión planteaba la destrucción del ser humano. Con ese espíritu fue que buscó la unidad entre musulmanes e hindúes, considerando que ambas culturas y su sabiduría habían sido el pilar del proceso histórico del Indostán.

Cuando Paz menciona que Gandhi era un idealista y un utopista, intenta mostrar que el Mahatma idealizaba a las sociedades antiguas, predominante-

mente agrícolas, y que deseaba un retorno de la sociedad india a esa especie de hombre natural como alternativa para liberar al pueblo de la dominación inglesa. Gandhi, según Paz, intentaba llevar a la sociedad fuera del tiempo y de la historia, odiaba además la técnica, la industria y la civilización occidentales. El poeta agrega con cierta ironía que el Mahatma consideraba el ferrocarril y el telégrafo inventos funestos, “pero los usaba” (Paz, 1997, p. 123). La falta de visión de Paz también lo llevó a calificar a Gandhi como una contradicción viviente. El Nobel no se explicaba cómo un hombre que siempre afirmó su fe en el hinduismo ortodoxo podía defender aspectos tan incompatibles con esa fe, tales como “la fraternización entre las castas, la amistad con los musulmanes y la doctrina de la No-violencia”, y agrega:

No es fácil estar de acuerdo –yo no lo estoy– con muchas de las ideas políticas y filosóficas de Gandhi; comprendo y comparto su horror ante muchos aspectos de la civilización tecnológica contemporánea, pero los remedios que nos propone son, unos, quiméricos y, otros, nocivos. La pobreza no es un remedio contra la injusticia ni contra el hartazgo. Pero no debemos juzgarlo; a los santos no se les juzga; se les venera. (Paz, 1997, pp. 123-124)

De esta manera, Gandhi fue transformado por Paz en un santo de tendencias dogmáticas. Sin embargo, las anteriores apreciaciones y juicios del poeta carecen de fuerza y abonan a la deformación histórica en torno a uno de los personajes más importantes del siglo XX. Párrafos atrás mostramos las posturas de Gandhi respecto al modelo de “civilización” industrial que los británicos impusieron a la India para su dominación. Las críticas a la maquinaria industrial que Gandhi lanzó en 1909 con la primera versión del *Swaraj*, o bien aquellas de 1921 publicadas en *Young India*, y que desembocaron en la versión final del *Hind Swaraj* de 1938, provocaron reacciones casi de escándalo entre los europeos. Una muestra la encontramos en Charles Chaplin, quien en 1931, al reunirse con Gandhi en Londres, lo cuestionó sobre su postura contraria a las máquinas. La mayoría de los occidentales no entendió entonces el fundamento humanista, político y económico de la crítica de Gandhi al uso de la máquina en el contexto del largo proceso de independencia: los británicos habían hecho a los indios dependientes de su producción industrial arruinando con ello las industrias locales y desapareciendo casi totalmente los antiguos oficios.

Uno de los primeros pasos ideados por Gandhi para atacar este problema fue la recomposición de las capacidades y autosuficiencia de las comunidades. El símbolo por excelencia de esta estrategia fue la rueca. Los ingleses explotaban intensivamente el algodón cultivado por los indios, lo enviaban a las factorías inglesas y lo regresaban convertido en ropa que debían comprar los mismos indios. Con la recuperación de la rueca, el hilado y los telares, y las acciones de protesta, como la quema de ropa proveniente de Inglaterra, el Mahatma enseñó una práctica efectiva de resistencia que mostró a los indios la posibilidad de lograr la libertad económica en ámbitos tan individuales como el vestido. En ese contexto Gandhi condenó el uso de la maquinaria para esclavizar al hombre, no la maquinaria en sí, pues en estricto sentido esta carecía de cualidades morales. En el prefacio a la edición final del *Hind Swaraj*, Mahadev Desai aportó nuevos elementos para intentar aclarar la controversia.

Por ejemplo, se decía en Europa que Gandhi criticaba las máquinas pero fomentaba las ruecas, que en el fondo eran máquinas; que usaba lentes, es decir, mecanismos artificiales que a su vez necesitaban de máquinas para ser producidos; etcétera. El talante de las críticas, similares a las realizadas por Paz, muestran que a los ojos de los occidentales Gandhi era como una especie de defensor del buen salvaje, o bien un fundamentalista en contra del progreso industrial. En respuesta, Desai integró nuevas opiniones de Gandhi, quien planteó como una manía occidental la defensa de la máquina industrial bajo el argumento de que ahorra trabajo al hombre, mientras miles de personas se quedaban sin trabajo y eran arrojadas a las calles para morir de hambre. La mala aplicación de la máquina estaba terminando con la socialización del trabajo; la máquina se convertía en un instrumento de acumulación de riqueza para unos cuantos; en pocas palabras, se había abandonado al hombre como la suprema y prioritaria consideración de la sociedad. Gandhi afirmó que era inevitable la permanencia de las máquinas en la sociedad, sin embargo, el hombre debía asumir que solo serían útiles en la medida en que favorecieran el desarrollo del alma. Ello era válido para una rueca, un telar, un aeroplano, un telégrafo e incluso para la máquina más importante y perfecta: el cuerpo humano. Gandhi juzgaba los adelantos materiales, incluidos los de la ciencia y la tecnología, por sus efectos espirituales y morales en el hombre (Gandhi, 2006, pp. 7-10; Fischer, 1977, p. 89).

Es evidente que un humanismo basado en la asociación entre desarrollo industrial, maquinaria y crecimiento del alma estaba lejos de la comprensión

occidental, incluida la de Octavio Paz, quien tuvo acceso al *Hind Swaraj*. En cuanto al juicio en torno a la ortodoxia hinduista del Mahatma y sus presuntas contradicciones, es importante señalar que su vida entera fue una experimentación, una búsqueda basada en su conversión al *ahimsā* de origen jainista, pero también un esfuerzo por lograr el control de sus pasiones. A la par de su faceta como *vaiṣṇava*, esto es, devoto de Viṣṇu, Gandhi estableció la verdad como su principal búsqueda religiosa. De ahí que haya estudiado durante muchos años los valores más profundos de las principales religiones, incluida la suya. Gracias a esa búsqueda de años Gandhi pudo constatar que en los libros sagrados del hinduismo no existía sustento alguno para el sistema brahmánico de castas, el cual defendió por mucho tiempo para finalmente transitar hacia la ruptura con las restricciones planteadas por dicho sistema (Fischer, 1977, p. 113). Su búsqueda también le permitió comprobar, al estudiar el Nuevo Testamento bíblico, que los denominados cristianos vivían muy alejados de las doctrinas planteadas por Cristo. La prueba más clara de lo anterior la encontró el Mahatma en el fascismo, el estalinismo, el nacional-socialismo, la guerra y la corrupción, que en conjunto representaban el triunfo de la violencia occidental sobre la moral cristiana (Fischer, 1977, p. 134).

El Gandhi de Octavio Paz, por tanto, puede ser refutado en muchas de sus premisas, incluyendo la afirmación de que el Mahatma buscaba socializar la pobreza como un remedio a la injusticia, cuando en realidad deseaba una repartición de la riqueza, aspiración que hoy en día es prácticamente mundial. Paz tuvo una especial sensibilidad poética que aplicó a la lectura de muchos temas, sin embargo, al haber renunciado a la interpretación de Gandhi como un proceso histórico de transformación personal y social se alejó de la profundidad del personaje, quedándose con la engañosa envoltura del hombre venerable y santo. Más allá de esa especie de canonización intelectual, es importante no perder de vista la lectura que hace Paz del asesinato del Mahatma y su relación con los nacionalismos religiosos. Gandhi, como lo hemos señalado, rechazó la rivalidad entre religiones y construyó su idea de la nación india a partir de la unidad en la diversidad, principio al que dio una dimensión social, histórica y por supuesto espiritual en el contexto de la pluralidad religiosa del Indostán. El mismo Paz abordó este asunto al citar las palabras del Mahatma, quien en 1938 afirmó que su hinduismo no era sectario, “Incluye todo lo mejor, a mi juicio, del islam, el cristianismo, el budismo y el zoroastrismo... Toda mi vida he trabajado por la causa de la unidad entre hindúes y musulmanes” (Paz, 1997, p. 124).

Esta lucha por la armonía comunal le acarreó a Gandhi fuertes animadversiones por parte del extremismo hinduista. Durante años, por ejemplo, los fanáticos brahmánicos lo acusaron de ser un cristiano clandestino. Los miembros de esta ala radical eran seguidores de la doctrina del *Hindutva*, compendio de ideas escritas hacia 1920 por Vinaiak Dámodar Savarkar, un brahmán que construyó una teoría excluyente en torno a lo que debe ser considerado como el verdadero hinduismo, y que se convirtió en la base ideológica del nacionalismo hindú. Las consecuencias de este pensamiento fueron dramáticas durante la independencia y la partición de la India. Ante el fracaso de los esfuerzos del Mahatma por mantener la unidad territorial del Indostán, los extremistas lo acusaron de favorecer los intereses de la Liga Musulmana y vieron en sus planes de resistencia la acción de un hereje. Todas las circunstancias conspiraron entonces en favor de la muerte de Gandhi: fue asesinado por un nacionalista hindú el 30 de enero de 1948.

De ese acontecimiento desgraciado y vergonzante para el mundo, Octavio Paz extrajo un conjunto de reflexiones sobre los peligros que representaban los fanatismos religiosos y los totalitarismos para las sociedades democráticas y seculares. La muerte de Gandhi era una muestra de las contradicciones que atravesaban países de cultura antigua organizadas desde el neocolonialismo a partir de instituciones de naturaleza occidental. En las profundidades históricas de la India también era posible encontrar respuestas, sobre todo en el permanente conflicto entre hindúes y musulmanes. Sin embargo, ni la muerte del Mahatma ni la partición del Indostán resolvieron el problema central de hacer de la India una democracia secular y moderna. Para Paz, un Estado democrático no secular no es realmente un Estado democrático, y la India, en términos reales, intentaba ser un Estado secular sin lograr la armonía comunal entre las religiones.

En pleno ocaso del siglo XX el poeta hizo el recuento de la sangre derramada por la India en busca de la democracia, incluida la de un justo como Mahatma Gandhi. Veía con gran preocupación los peligros que la amenazaban, desde posibles escisiones territoriales hasta el retorno del nacionalismo religioso en la figura del Bharatiya Janata Party (BJP), partido ultranacionalista de base hinduista. Con ello el poeta mostró nuevamente su agudo olfato: justo en este 2014, año del centenario de Octavio Paz, el BJP ha retornado al poder con una mayoría absoluta en el parlamento indio. Su líder y nuevo primer ministro, Narendra Modi, se ha declarado un ferviente hinduista, un karma yogui. De nueva cuenta la historia como una caja de sorpresas. En

este escenario difícil de descifrar podemos hacer nuestras las siguientes palabras del poeta: “En un siglo impío como el nuestro, la figura de Gandhi tiene algo de milagrosa” (Paz, 1997, p. 123).

CONCLUSIONES

Paz no sería Paz sin controversias. Toda su obra, erigida bajo un cuidadoso diseño intelectual y crítico, es una fuente inagotable de placer estético, de erudición, de encuentros gozosos y de fuertes desencuentros. El caso de *El laberinto de la soledad* es una muestra, su mirada sobre la vida y el pensamiento de Mahatma Gandhi, otra. Confrontar el pensamiento de Paz es, en mi opinión, la mejor manera de ofrecerle un homenaje verdadero a cien años de su nacimiento. Con él no hay medios tonos, no sirven las ambigüedades. Su obra poética es ya un legado invaluable para la humanidad; sus sorprendentes ensayos provocan inagotables reflexiones, polémicas, adhesiones o rupturas. Como uno de los más grandes intelectuales del siglo XX su obra merece ser deletreada y discutida con los mismos ojos críticos que el poeta exigió a los demás, y eso es lo que hemos intentado en este ensayo.

Por este deletrear es posible inferir que la relación intelectual que Octavio Paz desarrolló con la imagen histórica del Mahatma Gandhi fue un tanto conflictiva. A pesar de las diferencias en la temporalidad de sus vidas, podemos considerar que ambos fueron hombres del siglo XX y que coincidieron en el diagnóstico de los males del mundo. Sin embargo, sus coincidencias estaban hechas de diferentes materiales. Para Gandhi, la dominación industrial y el predominio de la técnica estaban al servicio de la violencia y del empobrecimiento material y humano del grueso de la humanidad, proceso que intentó revertir en la India como parte de la verdadera independencia de su pueblo. En contraste, Occidente era la representación plena del triunfo de la violencia y la derrota del humanismo cristiano. Paz coincidía en los abusos de la dominación tecnológica y en las atrocidades sin igual a que había llegado el hombre en las últimas décadas, pero apostó al triunfo de las democracias liberales por sobre los totalitarismos, sin dejar de señalar las grandes fallas del capitalismo salvaje. Ambos personajes defendieron entonces dos modelos de sociedad, solo que Gandhi lo hizo convirtiendo su vida en su mensaje.

Queda la impresión de que al poeta siempre le resultó difícil acercarse a la figura del Mahatma. En los primeros treinta años de su vida supo de

él por medio de la prensa internacional y del seguimiento que esta hizo del movimiento de independencia. Con su llegada a la India, Paz comenzaría su conocimiento del país cuando este ya era independiente y luchaba con sus vecinos por definir sus fronteras. Si bien Paz llegó a la India tan sólo tres años después del asesinato del Mahatma, el proyecto político y económico que pudo testificar fue el de Jawaharlal Nehru, el gran organizador de la India independiente como un Estado nacional. Como heredero político del Mahatma, Nehru tuvo las riendas del Gobierno desde 1947 hasta 1964, y desarrolló un país completamente diferente al soñado por Gandhi. Ese sueño gandhiano fundamentado en la verdad, la no violencia, la diversidad religiosa y la tolerancia, pero también en la autosuficiencia, la dignidad y el desarrollo espiritual del hombre, fue calificado como utópico por Paz, quien veía en las ideas de Gandhi una especie de socialismo espiritual, un mundo con una sociedad compuesta de aldeas felices de agricultores y artesanos.

Para el poeta, la historia ya había desmentido al Mahatma haciendo añicos su sueño, conclusión ciertamente temeraria que no termina de convencer. El mismo Paz, en sus últimos textos y declaraciones, llegó a vislumbrar la posibilidad de una no muy lejana crisis ecológica, de dimensión planetaria, ante la depredación del modelo global de consumo y el mal uso de la tecnología. El triunfo de las democracias liberales que tanto animó a Paz contrasta así con su perplejidad ante la confirmación histórica de que el futuro se había convertido en una sombría interrogación. Al igual que Gandhi, en sus últimos años Octavio Paz tuvo como tema recurrente la necesidad de reformar la civilización. Con ello, y sin planteárselo, el poeta reivindicó al santo y nos mostró que la historia seguía sin decir su última palabra. La incertidumbre ante el futuro y la propuesta de Paz en cuanto a fundar una nueva política basada en el presente nos advierten que ha llegado la hora de bajar a Gandhi de su nicho. Sin duda, el poeta y el santo seguirán dialogando.

BIBLIOGRAFÍA

- Durán, M. (1971). La Huella del Oriente en la Poesía de Octavio Paz. *Revista Iberoamericana*, 37(74), 97-116.
- Fischer, L. (1977). *Gandhi. Su vida y su mensaje al mundo*. México: Diana.
- Fischer, L. (2009). Where is Gandhiji? En S. Radhakrishnan (Ed.), *Mahatma Gandhi 100 Years* (pp. 83-86). Nueva Delhi, India: Gandhi Peace Foundation.

- Gandhi, M. K. (2006). *Hind Swaraj or Indian Home Rule*. Ahmedabad, India: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M. K. (2011). *An Autobiography or The Story of my experiments with truth*. Ahmedabad, India: Navajivan Publishing House.
- Jaspers, K. (2009). Gandhi on His 100th Birthday. En S. Radhakrishnan (Ed.), *Mahatma Gandhi 100 Years (167-170)*. Nueva Delhi, India: Gandhi Peace Foundation.
- Kushigian, J. A. (1987). 'Ríos en la noche: fluyen los jardines': Orientalism in the Work of Octavio Paz. *Hispania*, 70(4), 776-786.
- Paz, O. (1974). *El mono gramático*. México: Seix Barral.
- Paz, O. (1984). *Hombres en su siglo y otros ensayos*. México: Seix Barral.
- Paz, O. (1990a). *Ladera este (1962-1968). Hacia el comienzo. Blanco*. México: Joaquín Mortiz.
- Paz, O. (1990b). *Pequeña crónica de grandes días*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1993). *Itinerario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1994a). Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo. En *Obras Completas, 10. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos* (pp. 489-563). México: Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores.
- Paz, O. (1994b). Conjunciones y disyunciones. En *Obras Completas, 10. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos* (pp. 107-207). México: Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores.
- Paz, O. (1997). *Vislumbres de la India*. Barcelona, Es.: Galaxia Gutenberg.
- Portes Gil, E. (1953). *Misión diplomática en la India. Cómo Surge una Gran Nación*. México: s.e.
- Preciado, B. (2001). Las relaciones entre México y la India, 1995-2000. *Foro Internacional*, 41(4), 891-900.
- Quesada, C. (2011). De la India a las Indias y viceversa: relaciones literarias entre Hispanoamérica y Asia (siglo XX). *Iberoamérica*, 11(42), 43-63.
- Sholokhov, M. (2009). Greatness of Heart. En S. Radhakrishnan (Ed.), *Mahatma Gandhi 100 Years (359-363)*. Nueva Delhi, India: Gandhi Peace Foundation.
- Toynbee, A. J. (2009). A Tribute. En S. Radhakrishnan (Ed.), *Mahatma Gandhi 100 Years (375-380)*. Nueva Delhi, India: Gandhi Peace Foundation.

